



VU Research Portal

De definitie en de naam

van de Beek, A.

published in

Solidair en solide: in gesprek met H.W. de Knijff
1997

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van de Beek, A. (1997). De definitie en de naam. In *Solidair en solide: in gesprek met H.W. de Knijff* (pp. 29-42). Kok.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

De definitie en de naam

A. van de Beek

1 Spreken over God

Theologie is spreken over God. Volgens sommigen is dat problematisch en moet theologie zich beperken tot spreken over 'God'.¹ Maar juist die aanhalingstekens geven aan dat er ook in dat geval een probleem is. Want 'God' tussen aanhalingstekens is op zichzelf al een verwijzing naar 'God' zonder aanhalingstekens. Bestond alleen 'God', in de zin van menselijk denken over God, dan was het voldoende om het begrip 'God' daartoe te beperken. Juist die aanhalingstekens duiden er op, dat er geclaimd wordt, dat het eigenlijke spreken over God een spreken zonder aanhalingstekens is.

Zulk spreken over God is steeds de theologische interesse van Hans de Krijff geweest. Dat neemt niet weg dat hij zich terdege de problemen bewust is geweest die zo'n spreken met zich meebrengt. Men kan het zelfs zien als de rode draad door zijn theologisch denken. Niet dat hij zich er zo door heeft laten verstrikken dat hij ook niet het andere kon doen: thematisch een onderwerp uitwerken en voorzichtig richting geven, zoals in zijn boek over de sexuele ethiek.² Die voorzichtigheid kenmerkt ook zijn omgaan met de centrale theologische problematiek. Tot in zijn afscheidsoratie³ toe blijft het voor hem onmogelijk om een beslissing te nemen inzake de benadering in de theologie. Aan de ene kant blijft Barth trekken. Aan de andere kant is er de Utrechtse school die aan zijn voeten is gegroeid en heel wat minder problematisch doet over Gods relatie met ons denken. En dan is er nog het wijde veld van de menselijke ervaring in de natuurwetenschappen en van de menselijke expressie in de kunst. Hans de Krijff zou het allemaal in zich willen opnemen en dan alles samenbinden. Want niets kan in de theologie gemist worden. Daarom kiest hij voortdurend een positie in het midden. Dat is niet een eigen positie, waarin knopen worden doorgehakt, maar de weigering om aspecten die in de theologie van

¹ Zie vooral: H.J. Adriaanse, H.A. Krop, L. Leertouwer, *Het verschijnsel theologie: over de wetenschappelijke status van de theologie*, Meppel/Amsterdam 1987, 63-66.

² H.W. de Krijff, *Venus aan de leiband: Europa's erotische cultuur en christelijke sexuele ethiek*, Kampen 1987.

³ H.W. de Krijff, *De boom van John Fowles, een terugblik en plaatsbepaling*, Utrecht 1996.

belang zijn te laten vallen. Altijd weer zal ook het andere gehoord en gezegd moeten worden. Men mag niet willekeurig God claimen voor zijn eigen ideeën. Zelfs daar waar anderen een heldere positie lijken te hebben, zal De Knijff altijd nog de andere kant laten zien, die óók in die positie aanwezig is. Barth mag een openbaringstheologie hebben, maar ook Barth ontkomt niet aan de filosofie en het denken van de leerlingen in Utrecht ontkomt ook niet aan een verworteling en minstens een motivatie in de *fides*. Zo makkelijk kom je niet van de problemen af.

Op dat spoor wil ik in dit artikel verder denken over de verhouding van het algemene en het bijzondere in de theologie. Ik doe dat onder de woorden 'definitie' en 'naam'.

'Definitie' staat voor het algemene. Het refereert aan een soortnaam. Via een synthetisch oordeel kunnen we individuen aan de categorie waarop de definitie betrekking heeft toewijzen. De definitie is algemeen geldig, zelfs al zouden er geen specimina van die soort bestaan. Men kan een griffioen definiëren - zelfs over de definitie twisten - zonder te veronderstellen dat er griffioenen bestaan. Men kan ook God definiëren - zelfs over de definitie twisten - zonder te veronderstellen dat er een God bestaat.

'Naam' staat voor het bijzondere. De naam verwijst naar een wezen dat we kennen en waarover we via een analytisch oordeel uitspraken kunnen doen. De naam veronderstelt individuele identiteit. Het is een eigennaam waarvoor we geen 'een' kunnen zetten en waarbij zelfs het woord 'de' niet is toegestaan. Om werkelijk zinvol over de referent van de naam te kunnen spreken moet men deze persoonlijk kennen. Een persoonlijke ontmoeting maakt mogelijk wat talrijke uitvoerige beschrijvingen niet kunnen.

Men kan het debat over God opvatten als een discussie over de vraag of 'God' een definitie is of een naam. Daarbij gaat het niet om de vraag of mensen het woord 'God' gebruiken als definitie of als naam, maar of dat gebruik terecht is. Anders zouden we ons toch weer te makkelijk van het theologische probleem afmaken.

2 Definities

Er is geen eenduidige definitie van God. Wie de geschiedenis van de theologie en de filosofie langs gaat, kan er vele vinden. Voor de helderheid beperk ik mij tot vijf karakteristieke voorbeelden, waarvan andere als varianten kunnen worden opgevat. Daarbij zal blijken dat definities elk hun eigen waarde en hun eigen grenzen hebben, zodat ons oordeel over het gebruik van definities kan worden genuanceerd.

2.1 *Het hoogste wezen*

Een klassieke definitie van God is dat Hij het wezen is boven welke men zich niets hogers denken kan. Het is de formulering van het traditionele ontologische godsbe-

wijs.⁴ God is het hoogste wezen. Zo'n wezen moet wel bestaan, aangezien 'bestaan' een meerwaarde geeft boven 'niet bestaan'. Over de complexiteit van het woord 'bestaan' zullen we het nu niet hebben. Misschien is het woord 'zijn' voldoende: er is een bepaalde wijze van zijn van het hoogste wezen. Dat wezen noemen wij God.

Met de referent van dat hoogste wezen lijkt er geen probleem. Zo'n wezen zal er wel zijn. Iets is nu eenmaal het hoogste. Toch is dat minder vanzelfsprekend dan het lijkt. Alles kan ook volkomen gelijk zijn, of er kunnen twee of een groep even hoge wezens aan de top zitten. Het ontologische godsbewijs sluit het polytheïsme allerm minst uit. Dat is pas het geval als men een eenheid in de werkelijkheid veronderstelt, die dan ook nog hiërarchisch geled is. Men moet dus eerst Aristoteles geaccepteerd hebben.

Belangrijker is dat de definitie niet impliceert dat de God die de christelijke kerk belijdt met dit hoogste wezen geïdentificeerd moet worden. Men kan dat claimen, maar dat heeft niet meer draagkracht dan enig ander synthetisch oordeel: die van een popperiaanse werkhypothese.

2.2 De grond van het bestaan

Veel definities van God in de hedendaagse angelsaksische theologie en filosofie zijn moderne varianten van het kosmologische godsbewijs. Daarbij gaat het niet meer zozeer om de eerste oorzaak die alles in gang zette (hoewel de theologische interesse voor de big bang toch zoiets blijft veronderstellen). Belangrijker zijn die definities die God zien als de dragende grond van onze werkelijkheid of de structuur van al wat is. God staat voor samenhang en creatieve dynamiek in het universum. Kort geformuleerd hebben deze definities het karakter van wat A. Peacocke schrijft: 'God is the beste verklaring van al wat is.'⁵

Terecht heeft Tillich er al op gewezen dat ons veronderstellen van een dragende grond nog niet impliceert dat deze grond er ook is. Het kosmologische godsbewijs is geen bewijs, maar een analyse van de werkelijkheid⁶: het bestaan vraagt om een laatste zijn waarin het verenigd wordt en waardoor het wordt gedragen. Anderen zijn minder terughoudend en vinden de aanname van God het meest redelijke. Maar ook dan zijn de problemen niet opgelost. Want waarom gebruikt men in dit verband de religieuze term 'God', terwijl men bezig is aan een wetenschappelijk discours? Treedt hier geen vermenging van categorieën op? Treedt er bovendien geen verdubbeling op waarbij 'grond van het bestaan' ook nog eens benoemd moet worden als 'God'? Kan men dan nog met een goed geweten Willem van Ockham

⁴ Anselmus van Canterbury, *Proslogion* 5.

⁵ A. Peacocke, 'God as the Creator of the World of Science', in: V. Brümmer (ed.) *Interpreting the Universe as Creation: a Dialogue of Science and Religion* (Studies in Philosophical Theology 4), Kampen 1991, 109.

⁶ P. Tillich, *Systematic Theology* I, Digs well Place 1953, 231

lezen? En als men al deze hobbels al genomen heeft, komt opnieuw het probleem of deze zijnsgrond geïdentificeerd kan worden met de God die het christelijk geloof - of enige andere godsdienstige traditie - belijdt. In elk geval lijkt het me dat het christelijk geloof niet de beste kanshebber is. Het hindoeïsme lijkt me meer geschikt om in een religieus, belijdend taalveld de intenties van de moderne fysico-theologie te verwoorden.⁷

2.3 De hoogste macht

De voorgaande definities hebben beide een hoge graad van abstractie. Definities die dichter bij het belijdende taalveld staan, zijn concreter. Dat is bij voorbeeld het geval bij de idee dat God de hoogste macht is. God is degene die uiteindelijk als overwinnaar uit de bus komt. In de recente theologie is deze positie vooral door Wolfhart Pannenberg met verve naar voren gebracht.⁸ De sterkste wint - en die is God. Wie dat uiteindelijk zal zijn, kan pas blijken aan het eind van de geschiedenis. Maar we hoeven ons oordeel niet helemaal op te schorten, want in de opwekking van Jezus is een prolepse van het eschaton gegeven.⁹ God heeft zich bewezen als sterker dan de dood, dat wil zeggen als sterker dan de definitieve grens van het bestaan. Daarom heeft deze prolepse bewijskracht. Men kan dat aantonen met behulp van de getuigenissen rond de verrijzenis in de evangeliën. 'Een redelijk, onbevooroordeeld overwegen van de gebeurtenissen moet daarin het bewijs van de godheid van de God van Israël onderkennen.'¹⁰

Ook hier geldt, dat er wel zo'n hoogste macht bestaan zal. Een blijvend strikt machtsevenwicht tussen meerdere partijen lijkt me een illusie. Maar dat de identificatie met de hoogste en laatste macht met de God van Israël zich zo makkelijk laat bewijzen als Pannenberg doet voorkomen, lijkt me illusoir. Het bewijs is voor Pannenberg alleen geldig omdat hij dat allang gelooft. Noch het historische onderzoek noch een eventueel verondersteld positief resultaat daarvan kunnen de identificatie van de God van Israël en de hoogste macht dragen.

De drie geschetste definities hebben gemeen dat ze niet hoeven te worden verbonden met een theïstisch godsbegrip. Ze zijn veeleer afgeleiden van het immanente zijn. Daarin zit hun kracht en ook hun aantrekkelijkheid.

⁷ Het is niet zonder reden dat verschillende moderne fysico-theologen expliciet hun denken in relatie brengen met het hindoeïsme. Extreem is dat het geval bij F. Capra (*The Tao of Physics: an Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Berkeley 1975), maar ook A.N. Whitehead, die een veel evenwichtiger filosofie heeft, ontleent veel aan hindoeïstisch gedachtengoed (zie vooral zijn *Religion in the Making*, Cambridge 1926).

⁸ Zie vooral zijn *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 677-679.

⁹ W.A. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1972⁴, 105.

¹⁰ W.A. Pannenberg, *Glaube und Wirklichkeit: kleine Beiträge zum christlichen Denken*, München 1975, 86.

Of er echter een God is die aan deze definitie beantwoordt, moet nog worden gezien. We wezen al op Tillichs verzet tegen het woord 'bewijs'. Of het hoogste zijn één is, is ook niet uit de definitie af te leiden. En of er eschatologisch een laatste definitieve overwinnaar is, is maar de vraag. Vooralsnog lijkt het eerder aannemelijk dat het eind van de tijd ook het eind van het zijn is - en voor de mensheid lijkt een definitieve lotsbeslissing met uitsluitend verliezers voor het redelijk denkende verstand nog de meest plausibele (dat is iets anders dan de gehoopte) prognose.

Het grootste probleem is echter gelegen in het synthetisch oordeel dat geveld moet worden: wie is de ware God?

2.4 *De transcendente*

Een heel ander type definitie van God is die waarin Hij niet in het verlengde van het immanente wordt gezien, maar veeleer als het tegengestelde. God wordt gedefinieerd als transcendentie. Het meest concreet wordt dit in het theïstische godsbegrip waarin God wordt opgevat als een transcendent wezen in een andere werkelijkheid dan de onze. De interesse in dit godsbegrip is versterkt door de wetenschappelijke ontwikkelingen in de Nieuwe Tijd (zoals die voor de idee van God als samenhang van het zijnde door de twintigste-eeuwse fysica), maar heeft oude wortels in het Platonisme en gaat al terug op Parmenides.

God wordt vanwege zijn transcendentie bij voorkeur gedefinieerd in negatieve termen, waardoor Hij wordt onderscheiden van het immanente. Hij is oneindig, onvergankelijk. Hij kan niet lijden, Hij kan niet ondergaan.¹¹ Het meest passend bij dit godsbegrip is het zwijgen. Daarin vinden de byzantijnse mystici en de moderne agnosten elkaar: over deze God valt niets te zeggen. Als er al gesproken moet worden, dan spreekt men liefst apofatisch. En wie het toch waagt iets positiefs te zeggen, weet dat het oneigenlijke taal is: metaforisch, maximaal analogisch, hoewel dat laatste eigenlijk al te veel kennis van de onkenbare transcendentie veronderstelt.

God is daarboven (en dat is op zichzelf al een metafoor) en wij zijn beneden. Harry Kuitert heeft het probleem van de theologische taal van dit godsconcept samengevat in zijn bekende formule: 'Al het spreken over boven komt van beneden.' Wij maken zoekontwerpen om dat wat boven is zo adequaat mogelijk weer te geven.¹²

Het probleem is echter met deze definitie van God, dat Hij zozeer transcendent is, dat Hij in de transcendentie is opgesloten. Daarom valt nooit te controleren of het zoekontwerp meer of minder adequaat is. Want om dat te beoordelen moet het

¹¹ Zie vooral J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 256-258, die zich krachtig tegen deze godsidee afzet.

¹² Zie vooral H.M. Kuitert, *Wat heel geloven? Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken*, Baarn 1977³.

getoetst worden aan ervaringen. Wij hebben echter uitsluitend immanente ervaring, die dus per definitie niet ervaringen van God zijn, hooguit ervaringen van 'God': religieuze belevingen die zich afspelen in het universum van ons eigen zenuwstelsel. Kuitert gaat uit van een algemeen antropologisch vloertje. De eerste aanname daarbij is al dat dit vloertje in de menselijke religiositeit algemeen zou zijn, waarbij ontkend moet worden dat atheïsten zichzelf goed zouden kennen. Daarmee wordt de communicatie bij voorbaat afgesloten. Tot Herman Philipse¹³ en Henk Versnel¹⁴ kan Kuitert slechts zeggen: 'Jullie denken wel dat je a-religieus bent, maar daarin vergis je je.' De bewijslast ligt dan geheel bij hem en dat bewijs lijkt me niet alleen moeilijk te leveren, maar ook valt er niet meer te praten met de atheïsten tot het bewijs is geleverd, aangezien een communis opinio over de gemeenschappelijke gespreksbasis ontbreekt. Er is wel een gemeenschappelijke godsdienst-psychologische basis (althans volgens Kuitert, niet volgens Versnel en Philipse), maar geen gemeenschappelijke gespreksbasis.

Een tweede probleem is dat niet duidelijk wordt hoe de ervaringen van mensen, die volgens het oordeel van Kuitert tot religieuze beleving en taal leiden, zich verhouden tot 'boven'. Dat de mens zijn werkelijkheid probeert te ordenen met behulp van godsontwerpen, kan ik mij redelijkerwijs voorstellen. Maar of deze ontwerpen corresponderen met een transcendente werkelijkheid, valt per definitie niet te controleren. Kuitert kan dan ook niet verder komen dan een mystieke grond¹⁵ als oergeloof, die psychologisch kan worden vertaald als *basic trust*. Daarnaast is de mens op zoek en je ontwerpen voor *basic trust* moeten draagkrachtig zijn. Er is meer reden om voor deze ontwerpen het woord God te gebruiken dan bij de onder 2.2. genoemde ontwerpen vanuit de wetenschap, omdat religiositeit en *basic trust* psychologisch nauw verwant zijn. Maar ze overlappen elkaar slechts. Niet elke *basic trust* is godsdienst. Als we dat zouden stellen, zouden we opnieuw een grensoverschrijding begaan, die de niet religieuze mens niet serieus neemt of worden we opnieuw getroffen door het scheermes van Ockham.

Daarom lijkt me, uitgaande van de idee van een transcendente God, de positie van Han Adriaanse de enig mogelijke: Hij is het voorwerp van geloof, maar niet van kennen. 'God' kan wetenschappelijk slechts met aanhalingstekens worden opgevoerd.

¹³ H. Philipse, *Atheistisch manifest: drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal*, Amsterdam 1995.

¹⁴ H.S. Versnel en H.M. Kuitert, *Het kan nog erger: een discussie over thema's uit 'Het algemeen betwijfeld christelijk geloof'*, Baarn 1993.

¹⁵ H.M. Kuitert, *Zeker weten: voor wie geen grond meer onder de voeten voelt*, Baarn 1994, hoofdstuk V.

2.5 *Dat waaraan het hart zich hecht*

We naderen ondertussen het veld waarin God niet meer wordt omschreven in de vorm van een definitie, maar als een persoonlijke relatie. Maar ook die kan gedefinieerd worden. De relatie met God onderscheidt zich dan van andere relaties vanwege het finale karakter daarvan. Het gaat om de laatste, diepste relatie, die boven alle andere uitgaat. De Ander in deze relatie noemen wij God. Door het strikt relationele karakter van deze definitie bepaalt de gelovige zelf wat de referent van zijn belijden is. Of het de God van Israël is, moet de gelovige zelf zeggen. Een ander kan niet oordelen over datgene waaraan mijn hart zich ten laatste hecht. Of ik deze diepste relatie 'God' noem, is ook mijn eigen keus. En of ik zo'n laatste relatie moet hebben, is ook de vraag; het is allerminst denkbeeldig dat mensen zonder laatste oriëntatie leven.

Als we de definitie algemeen geldig willen maken, dan komen alle bezwaren terug die we bij de eerste drie definities hadden. Als we hem niet algemeen geldig maken, dan komen we bij de andere pool: die van het bijzondere.

3 Naam

Voor al sinds de theologie van Barth zijn al de voorgaande problemen in eenmaal kort gesloten door te stellen dat we niet bij de definities moeten inzetten, maar bij het bijzondere van de zich openbarende God. Miskotte heeft dat aangeduid met 'de Naam'.¹⁶ Het gaat om de ene zichzelf openbarende God, die niet beantwoorden moet aan onze theorieën, maar die de werkelijkheid is die al onze modellen opblaast.

Toch blijkt ook het denken vanuit de bijzonderheid van de openbaring minder eenduidig dan onder de aanhangers van dit type theologie gewoonlijk wordt gesteld. Ook hier kan men verschillende modellen onderkennen.

3.1 *Openbaring*

Karl Barth heeft de godskennis strikt aan de openbaring gebonden. Daarmee ontloopt hij niet alleen het kantiaanse dilemma, maar claimt hij ook de enige juiste theologie te brengen. God kan slechts zichzelf openbaren of Hij is geen God. God is in de bijzondere openbaring te vinden waarin Hij zichzelf geeft. Nu is het bijzondere van de openbaring bij Barth mijns inziens primair het algemene bijzondere. Dat lijkt een contradictio in terminis, en behoeft dus uitleg.

¹⁶ K.H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen: vom Sinn des Alten Testaments*, München 1963, 75-78.

Barth gebruikt het begrip 'bijzonder' tegenover 'algemeen'. Met dit laatste bedoelt hij datgene wat afleidbaar is uit het voor iedereen toegankelijke denken of waarnemen. God behoort daar zijns inziens niet toe en is dus het tegengestelde: bijzonder. Maar hij bedoelt daarmee niet het categoriaal (in kantiaanse zin) bijzondere. Het gaat niet om *dé* contingente, bijzondere gebeurtenis. Het bijzondere staat bij Barth voor het *andere*. Het is juist niet de concrete individuele ervaring. God is niet te vinden in het bijzondere ervaringsmoment van een mens. Dan zou Hij juist volgens Barth niet meer God zijn.

Nu kan men tegenwerpen dat Barth de Godsopenbaring juist wel bindt aan een zeer concrete persoon: Jezus Christus. Het is echter de vraag of deze naam ten principale iets anders is dan een chiffré voor de gans andere werkelijkheid van de openbaring die genadig tot ons komt. Dat is niet de gemene gratie, maar wel een algemeen toegankelijk begrip van de gans andere. Zeker in het vroegere werk van Barth is dat het geval.¹⁷ Later verklaart hij zich expliciet tegen de idee dat de naam van Jezus slechts een chiffré zou zijn, en niet een concrete persoon.¹⁸ Toch blijft ook in de latere delen van de *Kirchliche Dogmatik* de persoon van Jezus niet een historische, maar een theologische persoon. De bijzondere openbaring onttrekt zich bij Barth ten laatste aan historisch onderzoek. Daarom speelt het probleem van 'the historical gap' ook nauwelijks een rol voor hem. Hij denkt in algemene categorieën van openbaring die zich in een afdalende reeks van de gestalten van het woord van God aan ons voordoet¹⁹ en in wezen voor elke tijd hetzelfde is.

3.2 Aangesproken

Men kan het bijzondere ook pneumatologisch duiden. Dan gaat het om het moment van aangesproken worden. Voor deze optie heb ik zelf herhaaldelijk gepleit.²⁰ Het geloof in God ontstaat aan en in ervaringen, in een concrete biografie van mensen. Zo'n ervaring vindt, in de taal van Kuitert, beneden plaats. Dus God is beneden. De these van Kuitert dat alle spreken over boven van beneden komt, doet dan ook geen recht aan het wezen van de religieuze openbaring: God is hier beneden en het spreken over God is geen spreken over boven, maar spreken over beneden. Als Adriaanse aan de hand van een verhaal over het kamp Westerbork komt tot een moment dat hem het woord God 'te binnen valt',²¹ dan gaat dat over presentie

¹⁷ Vergelijk zijn verzet tegen de Leben-Jesu-Kult in *Kirchliche Dogmatik* I,2, 150f. Het gaat daar niet om de eenzijdigheden van dat onderzoek, maar om de aandacht voor de historische mens zelf.

¹⁸ *Kirchliche Dogmatik* IV, 1, 21.

¹⁹ *Kirchliche Dogmatik* I, 1, § 4.

²⁰ Zie vooral *De adem van God: de Heilige Geest in kerk en kosmos*, Nijkerk 1987, 17-21 en *Schepping: de wereld als voorspel voor de eeuwigheid*, Baarn 1996, 62-71.

²¹ H.J. Adriaanse, *Vom Christentum aus: Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen 1995, 296.

midden in de wereld en heeft dat niets te doen met de oneindige, 'leidensunfähige'. Zinvol over God spreken is spreken over ervaringen beneden.

Nu kan ook dit soort ervaringen gegeneraliseerd worden. Er zijn talloze ervaringen waarin mensen het woord 'God' te binnen komt of die ze er achteraf mee verbinden. De *fides qua* is op zichzelf amorf. Dat blijft ze zelfs als we formeel zeggen, dat we de constatering van de gelovige dat deze zich aangesproken ervaart door Iets of Iemand anders, serieus nemen. Men kan dan in zeer algemene termen, over de grenzen van zeer verschillende godsdiensten en denominaties heen, over bijzondere openbaringservaringen spreken, maar zegt toch nog niets bijzonders.

3.3 De persoon

Werkelijk bijzonder wordt de openbaring pas als God zich voordoet in een concrete, contingente, historische ontmoeting die onverwisselbaar is. Als er dan toch herhaling mogelijk is en ook anderen dezelfde God ontmoeten, kan dat alleen als we ons God als een persoon voorstellen, want een en dezelfde gebeurtenis kan zich niet opnieuw voordoen, maar een en dezelfde persoon kunnen we wel opnieuw ontmoeten. 'Hij is er weer.' De ontmoeting is wel niet dezelfde ontmoeting, maar wel de ontmoeting met dezelfde. Nu kunnen we ons ontmoetingen niet voorstellen zonder concrete zintuiglijk vaststelbare categorieën. Dat is de terechte intentie van het adagium van Kuitert. Maar dan moeten we ook niet anders doen dan deze categorieën benoemen: in de christelijke traditie gaat het vooral om hoorervaringen. Maar ook deze hoorervaringen zijn weer gekwalificeerd: het gaat niet om algemene woorden, maar om inhouden die verwijzen naar concrete gebeurtenissen, met als centrum een concrete biografie. In het verhaal van Gods daden aan Israël en de concentratie van Gods aanwezigheid in Jezus is de concrete openbaring. God was daar en toen.

Dat roept het probleem op van de historische verleden tijd. Daarom veronderstelt de hedendaagse gelovige dat de afstand overbrugd wordt. Dat geschiedt door het woord. Maar dat is op zichzelf geen presentie van God. Want dat kan ook gaan over de aanwezigheid van God in het verleden. Het wordt pas een nieuwe ontmoeting als in het verhaal God zelf ons te binnen komt: door de Geest. In het vertellen van het verhaal wordt Jezus ons zo present, dat Hij zelf onze diepste relatie wordt, in woord en Geest persoonlijk aanwezig.²² Vanwege deze reële presentie (dikwijls sacramenteel verdicht in een viering) heeft de kerk zo gehangen aan de triniteitsleer: om zowel het historisch concrete van Gods aardse aanwezigheid als

²² Zie hierover A. van de Beek, 'Wiens kanon accepteren wij?', in: K.D. Jenner en G.A. Wiegers (red.), *Heilige boeken en heilige huisjes*, Kampen 1997.

de participatie onzerzijds te bewaken. De onuitsprekelijke Naam heeft een menselijk gelaat en een menselijke naam gekregen en is ook nu present in ons midden.²³

4 Zonder synthetisch oordeel gaat het niet

Dit alles geldt ook voor de andere definities: God als laatste. Hoezeer ik ook hecht aan de bijzondere presentie van God in het christelijk geloof, toch moet duidelijk zijn dat we niet zonder het algemene van de definitie kunnen. Als we zeggen 'Jezus is God' dan is dat meer dan een tautologie. We willen daarmee de kwaliteit van Jezus aangeven. Minimaal geven we daarmee de vijfde definitie van 'God' aan: Hij is degene aan wie ons hart zich ten laatste hecht. Ook het belijdende spreken, dat niets moet hebben van een natuurlijke theologie die het bestaan van God wil afleiden uit de definities, kan niet zonder het synthetisch oordeel dat op de definitie van de maior van het syllogisme berust. We moeten zelfs verder gaan en constateren dat de stelling 'Jezus is God' meer impliceert dan een uiteindelijke levensoriëntatie. Als we zeggen dat iemands god zijn god is, dan kan dat ook wijzen op een laatste oriëntatie waarvoor alles bij de betreffende persoon wijken moet, maar we oordelen dat dit een valse God is. Want naar ons oordeel heeft God te maken met liefde. En het is pas werkelijk als liefde van godswege gekwalificeerd als deze liefde niet terugwijkt voor de laatste consequentie: als zij bereid is het eigen leven op te offeren voor de ander. Ware liefde gaat verder dan de dood. Daarom kan een godsdefinitie niet zonder een 'gene zijde'. Vanuit de relatie komt de transcendentie toch weer op. En met het 'na' komt ook het 'vóór' weer op: de liefde omvangt ons bestaan en gaat eraan vooraf.

Dit alles geldt ook voor de andere definities: God als laatste macht en als degene boven wie wij niets hogers kunnen denken. Juist theologen die in de christelijke traditie het meest de volstreckte bijzonderheid en vleeselijkheid van de godsopenbaring hebben beklemtoond, hebben ook het meest algemene onderkend. Zo spreekt Ruusbroec over de directe ervaring van God in zijn bestaan als 'wijzenloze wezenheid'²⁴ en maakt Athanasius, die zozeer beklemtoond heeft dat God enkel en alleen in zijn eigen vlees, dat lijdt, gekend kan worden, onderscheid tussen de *logoi* die in lettergrepen worden uitgesproken en de *Logos* die het ene ongearticuleerde woord is.²⁵

²³ Zeer karakteristiek is deze gedachte weergegeven in de derde rede tegen de Arianen van Athanasius, met name hoofdstuk 30-32.

²⁴ J. van Ruusbroec, *Van VII trappen of Ruusbroec's mystieke minnezang*, (ed. L. Reypens), Tielt/Amsterdam 1976, 115.

²⁵ Athanasius, *Contra Gentes* 41.

Dit zou er toe kunnen leiden dat we alles om het even gaan beschouwen: het maakt niet uit wat voor theologie je hebt. Alle theologieën representeren facetten van de ene waarheid. Toch zijn daartegen ernstige bezwaren in te brengen. Allereerst is het spreken over God in algemene definities en het geloof dat deze relevante informatie over de werkelijkheid bieden, in de tegenwoordige cultuur geen vanzelfsprekendheid (als het dat al ooit geweest is). Niet alleen in grote delen van het geseculariseerde westen, maar nog sterker in het Boeddhisme, wordt de these van het bestaan van God niet onderschreven. Ook de ogenschijnlijk algemene wijsgerige theologie (laat staan de wetenschappelijke theologie) is dus niet meer dan een particuliere traditie. Voorts blijkt dat ook de ogenschijnlijk wijsgerige theologie haar inhouden ontleent aan belijdende godsdienstige tradities.²⁶ Dat blijkt vooral als we zien hoe en waar God ter sprake komt in deze theologieën. Brümmer schrijft niet zonder reden een boekje over Gods liefde.²⁷ Daarin komt een godsbegrip naar voren dat al bij voorbaat is ingevuld door de christelijke traditie. Het meest karakteristiek is de verworteling in het christelijk geloof bij Adriaanse. Als geen ander is hij kritisch op het gebruik van 'God' zonder aanhalingstekens. Maar waar hij voorzichtig iets daarvan laat opkomen zijn het beelden die de meest fundamentele trekken geven van wat hij van Israël en in zijn gereformeerde traditie geleerd heeft: God licht op in het verhaal van de wagon die naar het vernietigingskamp leidt²⁸ en bij de werkster die het koperen naambord glans geeft. Op zulke momenten is Adriaanse mij het liefst. Daar spreekt hij de diepste belijdenis uit. Maar daar spreekt hij dan ook als gelovig christen en niet als wijsgeer. Maar het krijgt alles pas profiel doordat *hij* het zegt, die als geen ander kritisch is. Dezelfde woorden kunnen ook banaal worden gemaakt.

Daarmee komen we op een wezenlijk punt van al het theologische spreken: dat van de persoon en de context. Het theologisch discours is een hermeneutisch discours. De hermeneutische cirkels (of beter ellipsen) blijken altijd hermeneutische kluwens. Er is de ellips van de spreker en het gesprokene, evenals die van het gesprokene en de hoorder, die bovendien in een directe ellips staat met de spreker.

Maar er is ook de ellips van de definitie en de persoon. Theologie kan niet blijven staan bij de loutere tautologie. De naam heeft betekenis, die wordt weergegeven door de definitie van het synthetisch oordeel. Maar tegelijk moeten we vaststellen dat de definities door de ervaring en de persoon worden bijgesteld. Ook de maior van het syllogisme is niet een eeuwige waarheid. We beginnen met de conclusie 'Jezus is God', maar dat leidt ook tot het omgekeerde: 'God is Jezus'. De

²⁶ Zelfs het ontologische godsbewijs van Anselmus kan men immers niet verstaan zonder het geloof dat zoekt naar verstaan.

²⁷ V. Brümmer, *Liefde van God en mens*, Kampen 1993.

²⁸ H.J. Adriaanse, *a.w.*, 296.

²⁹ H.J. Adriaanse, *a.w.*, 77.

definitie van God wordt bepaald door de concrete geschiedenis van de gekruisigde. Maar men mag de ellips niet laten samenvloeien tot een punt. Men moet de premissen en de conclusie bewaren. Ze wisselen echter voortdurend van plaats. En welke positie ze moeten hebben, wordt bepaald door de gesprekscontext: wie spreken, waar en in welk verband, met welke intenties over God?

De theologie heeft veel problemen. Je krijgt er het heen en weer van. Altijd storen je weer je gedachten en als je jezelf niet laat storen, dan is er wel een ander die je laat zien dat je zo makkelijk niet van de filosofie afkomt - of zo makkelijk niet van je bijzondere geloofsbelijdenis afkomt. De Knijff heeft het zich moeilijk gemaakt door te weigeren de theologie te licht op te nemen en de knopen maar door te hakken. Hij laat zich steeds weer storen om eindelijk dat ene grote boek te schrijven waarop we hopen en hij stoort anderen die denken een weg gevonden te hebben.

Theologie is een probleem. Maar het wordt pas echt een probleem als we de onhelderheid van de hermeneutiek uit de weg gaan met eenduidige oplossingen. De situatie van het geloof, en in zijn kielzog de theologie, waarin die cultureel niet goed verdedigbaar zijn, is lastig. Als een relict uit het verleden beschouwd worden is voor gelovigen niet aangenaam, vooral niet als je de vragen zelf van binnen onderkent en voelt knagen. De theologie van het woordje 'nog' is een kerkelijke theologie. Maar het wordt mijns inziens nog veel problematischer voor het geloof als dat wél salonfähig is. Daarbij denk ik niet alleen aan religie die in een postmoderne cultuur weer 'in' zou zijn. Allereerst heeft die belangstelling altijd nog een esoterisch karakter. Het is meer breed beleefde *Dichtung* als fictie, dan werkelijkheid. Maar zelfs al zou het verdichte werkelijkheid worden, dan is de post-moderne religiositeit zo globaal dat deze op allerlei manieren kan worden ingevuld en nauwelijks het inhoudelijke belijden van klassieke geloofstradities raakt. Veel meer zorg baart mij een theologie die doet alsof God vanzelfsprekend is. De wijsgerige theologie uit de Angelsaksische wereld maakt zich niet alleen wijsgerig te makkelijk af van het probleem van het geloof in God, maar is vooral problematisch vanwege de diepste intenties van het christelijk geloof: God die paradoxaal zich openbaart in het worden, dat wil zeggen in gebrokenheid, in lijden, in schuld. De moderne fysico-theologie loopt mij te makkelijk aan de problemen van Heraclitus voorbij. Niet dat deze theologen hem niet zien, maar ze hebben hem de tanden uitgetrokken door van het worden een algemene categorie te maken in het grote proces van het zijn. Maar wat doen we met het concrete, individuele, onverwisselbare, door zondige daden gebroken leven? Dat God juist dáárin aanwezig is, is de kracht van het christelijk belijden.

We moeten echter het paradoxale karakter van deze belijdenis niet wegnemen. Dat gebeurt als het vanzelfsprekend wordt dat God in Jezus, in de openbaring, in de bijbel, in de kerk, in mijn geloof aanwezig is. Als de God van de filosofen vanzelf-

sprekend ontkend wordt,³⁰ verliest men uiteindelijk ook de spanning van het geloof. Veel fundamenteeler verliest men de paradox, als een filosofie die ingevuld is vanuit belijdende christelijke axiomata als de enige ware filosofie wordt opgevat, liefst in een monsterverbond met een natuurlijke theologie, zoals in christelijk fundamentalistische kringen. Want dan gaat het niet meer om de vreemde God die als een ergernis en dwaasheid aan het kruis hing. We hebben integendeel dan de vanzelfsprekende God te pakken. Die levert ons niets verrassends, niets bevrijdends, niets onthutsends op. Die kunnen we alleen gebruiken om zijn en onze tegenstanders (die zijn in dit geval identiek) te lijf te gaan.

De kracht van christelijk geloven is daarin gelegen dat we de zwaarste definities van God kennen, niet alleen met ons verstand, maar dat ze ons in het bloed zitten en ze ons lief zijn, en het verhaal van Jezus ons het tegendeel laat zien, zonder de werkelijkheid van de definities te ontkennen. De eeuwige, onarticuleerbare Logos, is vlees geworden, zonder op te houden de eeuwige God te zijn. De hellenistische mensen die met een zucht van verlichting (ook als Aufklärung) de goden van Homerus achter zich hadden gelaten en zich in de eeuwige eenheid en goedheid van het goddelijke vermeiden, hoorden het vreemde woord van de God die leed in het vlees. En talloze hopelozen van allerlei snit ontvingen dat woord als een bevrijding. Maar vervolgens moeten we even paradoxaal zeggen dat deze God in het vlees de aan alles voorafgaande grond van het bestaan is. Die paradox in omgekeerde richting heeft de gereformeerde theologie trachten te bewaren in het *extra calvinisticum*: de godheid van Christus is niet in zijn lichaam opgesloten; ook de lijdende Heer is de alomtegenwoordige God.

Telkens weer probeert men de paradox te overbruggen. Maar elke poging daartoe ontkent het wezen van de paradox: dat de eeuwige God identiek is met de lijdende mens. Een identiteit kun je niet overbruggen.³¹ Wie wil overbruggen heeft niet onderkend dat het Woord vlees, dat God mens geworden is - als één en dezelfde.

Toch bestaat een groot gedeelte van de theologiegeschiedenis uit pogingen om te overbruggen wat paradoxaal één is. Daarmee wordt zowel miskend, dat de afstand kwalitatief is en dus principieel onoverbrugbaar, als dat de eenheid reeds gegeven is en dus niet meer overbrugd hoeft te worden.

De pogingen tot overbrugging van de afstand tussen God en mens zijn velerlei. Evangelicals plaatsen het geloof als daad ertussen. Origenisten hebben een subordi-

³⁰ Dat is het risico als Theo de Boer de godsdienstige taal helemaal losmaakt van het algemene concept en ze uitsluitend poëtisch opvat.

³¹ Identiteit is niet hetzelfde als tautologie: in een tautologie wordt grammaticaal door het predikaat niets nieuws aan het subject toegevoegd, terwijl bij een identiteit de uitspraak over een overeenkomst tussen referent en begrip wordt gedaan. Een tautologie geeft geen informatie, een uitspraak over identiteit wel.

nataanse theologie en antropologie om de ontmoeting makkelijker te maken. Pelagianen zoeken het in goede werken. Maar ook de theologen uit de Augustijnse traditie ontkomen niet aan overbrugging. Zij stellen zich Gods relatie met de mens voor als een relatie met de ware mens. En dat is iets anders dan de reële mens. Het huidige theologische discours wordt goeddeels gevuld door optimistische (pelagiaanse) en pessimistische (augustijnse) idealisten. Maar idealisten blijven ze, want ze kunnen zich niet voorstellen dat God zich identificeert met de werkelijke mens in de werkelijke wereld. Ze willen de mens eerst reinigen of zij zoeken tegenwoordigheid van God in het uitzonderlijke menszijn. Het bijzondere van Gods openbaring is echter dat Hij zich juist niet manifesteert in het uitzonderlijke, maar in het gewone menszijn. En dat is niet in het alledaagse bestaan van de westerling. Dat bestaan is voor mensen veeleer een uitzondering. Het gewone menselijke bestaan is honger en dorst lijden, veroordeeld en gedood worden. Dat zei althans Athanasius³² - en ik denk dat hij gelijk had.

³² *Contra Arianos* III, 31 en 32.